

# Diálogo e Religião em Martin Buber e Paul Tillich

Danjone Regina Meira\*

## RESUMO

Esta pesquisa busca apresentar a compreensão do diálogo e religião na dimensão do pensamento de Martin Buber e Paul Tillich. Para tanto, propomos um diálogo entre a teologia da cultura de Tillich e a filosofia do diálogo de Buber. Entendemos que não somente a filosofia de Tillich, mas também a de Buber é um grande desafio para o pesquisador. Entretanto, aceitamos o desafio de propor e desenvolver diálogos teológicos e filosóficos no que concerne aos novos rumos que a teologia e a filosofia tomam, mediante, o pensamento de Tillich e Buber. Diante disso, pretendemos desenvolver um diálogo fecundo para além do ambiente propriamente filosófico. Um diálogo teológico-filosófico é o nosso método para apresentar a compreensão de Buber sobre o diálogo e religião em conversação com a concepção de Tillich sobre a religião e a cultura.

**Palavras-chave:** Buber, Tillich, diálogo, cultura, religião.

## DIALOGUE AND RELIGION IN MARTIN BUBER AND PAUL TILlich.

## ABSTRACT

This research aims to provide an understanding of dialogue and religious dimension in the thought of Martin Buber and Paul Tillich. To this end, we propose a dialogue between theology and culture Tillich philosophy of Buber dialogue. We understand that not only the philosophy of Tillich, but also Buber is a major challenge for the researcher. However, we accept the challenge to propose and develop theological and philosophical regarding the new directions that theology and philosophy shall, upon the

---

\* Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial – FATEBE. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará – UEPA. danjonemeira@hotmail.com. CURRÍCULO: <http://lattes.cnpq.br/3086975306258305>

thought of Tillich and Buber dialogues. Therefore, we intend to develop a fruitful dialogue beyond the properly philosophical environment. A theological-philosophical dialogue is our method to provide an understanding of Buber dialogue about religion and talk with designing Tillich on religion and culture.

**Keywords:** Buber, Tillich , dialogue, culture, religion.

## Introdução

A obra de Martin Buber é uma resposta a uma situação concreta. No contexto de ideologia do progresso, do crescimento e da história orientada para um futuro como *novum*, o filósofo analisou a situação da existência humana. Veremos, ao decorrer desta pesquisa, tendo como ponto de partida a sua principal obra *Ich und Du* (“Eu e Tu”), as características gerais de sua filosofia do diálogo. Nesse aspecto, nosso propósito é, substancialmente, partir da preocupação central de Buber: a existência humana em sua vivência e relações – que inspira todo o seu pensamento –, a fim de podermos compreender a sua filosofia do diálogo.

Dentre os estudiosos preocupados com a existência humana em seu espaço de vida e seu comportamento perante o outro, encontramos o teólogo norte-americano de origem alemã, Paul Tillich, que pode ser reconhecido como teólogo da cultura. Tanto o pensamento de Paul Tillich quanto o de Martin Buber se situam na fronteira – o espaço onde se realiza o diálogo, quem em Buber, conforme veremos, se denomina “entre”. Esta fronteira se expressa, por um lado, na ação intersubjetiva, isto é, como relação entre o “Eu” e o “Tu”, onde o “Tu” é o **estar-aí** (presença) que em abertura e em totalidade recebe a palavra proferida e responde com a sua palavra; por outro lado, a fronteira é também a interface fecunda e interdisciplinar que expressa a própria natureza e formação do pensamento de ambos.

É importante observar no pensamento de Tillich, esta interface fecunda e interdisciplinar que se estabelece no caminho de diálogo entre duas vias hermenêuticas: teologia e a filosofia. Tillich também tem o propósito de compreender a situação crítica contemporânea, pois, a “situação” à qual a teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado.

(TILLICH, 2005, p.22). Deve-se participar da situação, dialogar com a mesma, isto pode ser definido como **contextualização**. Entendemos **contextualização** como o ato da teologia sair de seu espaço cômodo de reflexões e levar a sério a tentativa de responder às perguntas que a situação contemporânea lhe apresenta.

O teólogo da cultura se empenhou na procura de um método teológico em que a mensagem e a situação se relacionassem de maneira recíproca, não excludente, expresso no seu método da correlação<sup>1</sup>, nesse sentido, é correto perguntar: qual método Buber assume em sua filosofia do diálogo? Buber em sua filosofia do diálogo, apresentada na obra *Ich und Du* (Eu e Tu), destaca um método dialógico e mais adiante em *Das Dialogische Prinzip* (Do diálogo e do Dialógico) frisa a estrutura de seu pensar dialógico e a categoria da relação numa hermenêutica da vida. Em toda a sua produção teológica e filosófica pode se verificar, sobretudo, a alteridade como chave do diálogo.

Nosso propósito não é abarcar a totalidade do pensamento de Buber para dialogar com Tillich, mas enfatizar os principais conceitos de sua filosofia do diálogo e a importância do seu pensamento para a própria teologia, segundo testemunha Tillich. Queremos indicar alguns pontos que, em nossa opinião, importa discutir. Estabelecer um diálogo entre ambos sob a perspectiva teológico-filosófica é o desafio que nos propomos neste artigo.

## 1. O projeto de Martin Buber: em direção a uma Filosofia do Diálogo

Martin Buber nasceu em 8 (oito) de fevereiro de 1878 em Viena, Áustria, e morreu em Talbyen, Jerusalém, a 13 (treze) de junho de 1965. Filho de Carl Buber e Elise Née Wurgast. Viveu a primeira infância, devido ao divórcio de seus pais, ao lado dos avós paternos, em Lvov, na Polônia. A separação de seus pais quando Buber ainda tinha quatro

<sup>1</sup> O método da correlação é uma tentativa de unir mensagem e situação, proporcionando uma síntese. Preocupado com a questão “contextual-cultural”, Tillich tenta correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem. É uma forma de manter a teologia viva, Tillich se entusiasma ao dizer que o método é uma afirmação teológica, e como todas as afirmações teológicas, é feito com paixão e risco. (TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. Tr. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. – São Leopoldo: Sinodal, 2005, pp. 25-26).

anos de idade, propiciou experiências de vida que marcaram toda a sua produção filosófica. Foi a partir dos quatro anos de idade que ele passou a viver com seus avós paternos, Salomão e Adela, por uma considerável temporada de dez anos.

O sr. Salomão era um adepto fervoroso da Haskalá<sup>2</sup>. Salomão fez questão de transmitir a herança da fé judaica ao seu neto Buber, o que abriu portas para que o filósofo, posteriormente, se interessasse pela literatura hassídica e pelo sionismo. Educado em casa, num ambiente de fé autêntica, Buber pode vivenciar a tradição judaica e o profundo respeito pelos estudos, aprendendo vários idiomas (como, por exemplo, hebraico, ídishe, polonês, alemão). Além disso, conforme o testemunho de sua avó, experimentou com entusiasmo a influência da palavra falada e sua genuína compreensão. No período de sua adolescência, também entrou em contato com algumas obras filosóficas e teológicas.

Em 1900, após ter concluído seus estudos de graduação no Curso de Filosofia e História da Arte, na Universidade de Viena, Buber e sua esposa, Paula Winker mudaram-se para Berlim, deu-se início a uma nova etapa da sua longa e frutífera carreira acadêmica. Nesse cenário alemão, surgiria uma grande amizade com o anarquista Gustav Landauer<sup>3</sup>. Buber entrou para a Universidade de Berlim, em 1901, vindo a ser aluno de dois importantes pensadores da época: Wilhelm Dilthey e Georg Simmel. (HOLANDA, 1998, p.22). Neste período se dedicou também aos estudos da psiquiatria e sociologia. Três anos após, recebeu o título de Doutor em Filosofia.

---

<sup>2</sup> No final do século XVIII teve início o movimento iluminista judaico, a Haskalá, que se prolongou pelo século XIX. É o movimento de abertura do judaísmo ao ideário iluminista, que teve em Moses Mendelsohn, filósofo judeu berlinense, seu protagonista principal. Na Alemanha, a Haskalá logrou a racionalizar e germanizar a religião judaica. (Cf. BARTHOLO JÚNIOR, Roberto S. (Roberto dos Santos). *Você e Eu: Martin Buber, presença palavra*. – Rio de Janeiro: Garamond, 2001, p.37).

<sup>3</sup> “Gustav Landauer faz parte de uma geração de intelectuais judeu-alemães, cuja marca distintiva de suas formulações é a conjugação entre o passado milenar e o futuro libertado. Seu pensamento expressa de maneira exemplar a noção de um socialismo enraizado, idéia que abriga amplamente a defesa de uma sociedade edificada sobre a autonomia e a espontaneidade social. [...] Amigo pessoal de Martin Buber, Landauer contribuiu de maneira decisiva, através de suas ideias socialistas, para a consolidação de sua filosofia social”. (Cf. BADIN, Luciana. *Nos caminhos da utopia: o princípio dialógico nas propostas libertárias*. Rio de Janeiro: E-papers, 2003, p.120).

Entre os anos de 1916 e 1924 foi editor do jornal “DER JUDE”<sup>4</sup> e em 1923 foi nomeado professor de História das Religiões e Ética Judaica, pela Universidade de Frankfurt. Os frutos maduros de sua amizade com Landauer passariam a se manifestar em 1916, quando ele criticou Buber por seu entusiasmo público com o esforço de guerra alemão. Tal crítica foi decisiva para o filósofo, pois o distanciou de um misticismo social estatizante e contribuiu para a construção de sua filosofia do diálogo.

Após um período em que permaneceu afastado da vida social, cultural e acadêmica pelo golpe nazista, Buber, então com 60 anos, foi convidado a ministrar aulas de Sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Este momento de sua vida foi marcado por intensa atividade intelectual, momento em que aprofundou estudos sobre o Hassidismo, sobre a Bíblia e sobre o Judaísmo, além de pesquisas políticas, sociológicas e filosóficas. Apesar de Martin Buber ser um autor denso e difícil – toda a sua obra foi escrita para a academia – a procura por seus livros no contexto brasileiro tem aumentado consistentemente, alcançando até recintos acadêmicos da psicologia clínica e psiquiatria, assim como a pedagogia. O seu compromisso de uma vida inteira dedicada ao diálogo, por si só, torná-lo-ia digno de nossa atenção; especialmente para aqueles de nós que são do ambiente protestante.

Um dois mais importantes estudiosos da mística judaica no século XX foi Martin Buber. O filósofo, desde jovem, recebeu importantes influências intelectuais de seus professores mais diretos, Wilhelm Dilthey e Georg Simmel.

Conforme assinala Michael Löwy (1990, p.149),

---

<sup>4</sup> Pode-se verificar a atuação política de Buber por meio de uma perspectiva filosófica também social. Buber procura mediante a chave metodológica da alteridade e, sobretudo, por meio do caminho do diálogo, integrar percepções políticas no que concerne à questão do Estado de Israel e o retorno dos judeus à sua terra. Ele procura frisar, sobretudo, a tradição, o renascimento do espírito judaico, e a possibilidade de união entre judeus e não-judeus, sionistas e não-sionistas por meio do diálogo e da alteridade. “Como parte de seu ideal sionista, Buber trabalhou pela coexistência pacífica entre judeus e árabes na Palestina e por um Estado binacional. Publica o jornal Der Jude de 1916 a 1924”. (Cf. CROMBERG, Monica Udler. **A Crisálida da filosofia**: a obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005, p.22.

Buber estudará em Berlim com Dilthey e Simmel (em 1898-1899), que lhe deixarão uma impressão profunda; por essa época, ele vai se ligar a um círculo neo-romântico chamado ‘A nova Gemeinschaft’ (onde conhecerá Gustav Landauer), para o qual pronunciará, em 1900, uma conferência intitulada ‘A nova e antiga Gemeinschaft’.

O conceito “comunidade” em Buber se mostra importante em toda a sua obra. Isso pode ser notado no seu percurso filosófico. Na opinião de Holanda (1998, p.104),

Martin Buber produziu uma vasta obra, calcada no mais profundo espírito da filosofia judaica, demonstrando uma imensa implicação prática, e uma estrutura totalmente voltada para o ser humano enquanto *pessoa*; estruturando uma nova linguagem para o ser humano, estabelecendo a autêntica comunidade humana, uma linguagem onde se procura resgatar a verdadeira relação intersubjetiva.

Por seu escopo abrangente e evidente poder intelectual, o projeto de Buber atraiu pesquisadores de muitas especialidades. A reflexão buberiana se volta, sem dúvida, para a situação concreta. Nesse sentido, o diálogo com o hassidismo<sup>5</sup> foi fundamental para o seu pensamento hermenêutico e filosofia judaica. Mas, em que medida o seu interesse pela religião influenciou a sua contribuição filosófica? E sua percepção de práxis social?

Ao ver de Holanda (1998, p.113),

O hassidismo foi uma resposta à crise de identidade e espiritualidade vivenciada pela sociedade européia e surge com o objetivo de unificar a comunidade judaica oriental. Representa um movimento que defende a existência de uma ligação completa e profunda entre a comunidade terrena e as coisas divinas e, portanto, Buber pode ser considerado um dos maiores difusores deste pensamento, especialmente pelo fato de que ‘sua filosofia do diálogo está calcada no sentido de liberdade, escolha e, principalmente, ação na realidade, que encontramos no âmago do movimento hassídico’.

Podemos perceber que a filosofia de Buber reside no “Kairós” de seu tempo. Consoante ao pensamento do teólogo da esperança, Jürgen

---

<sup>5</sup> Fundado em meados do século XVIII por Israel Baal Schem.

Moltmann<sup>6</sup>, atribuído à sua obra, também podemos afirmar com respeito à Buber: “Diz um ditado latino que “até mesmo os livros têm o próprio destino””. (MOLTMANN, 2008, p.28). O momento kairótico pode ser compreendido em duas direções na obra de Buber: i) Situa-se frente ao processo de “melancolia de nosso destino” e, de certa forma, procura apresentar o sentido da história tendo como ponto de partida a categoria *Beziehung* (relação) – de onde surge a “nova comunidade”; ii) Considera a mística hassídica como compreensão da unidade de toda a criação com o Absoluto (Tu eterno) na experiência da “nova comunidade”, de um lado, e de outro como filosofia mística substancial para o renascimento espiritual judaico.

Desse modo, no ano de 1923, o mundo recebeu o que pode com segurança ser considerado o mais importante escrito filosófico de Martin Buber: *Philosophie des Dialogs*, ou a “Filosofia do diálogo”, consagrada no título *Ich und Du* (Eu e Tu). A *magnum opus* de Buber, embora seja uma pequena obra, expõe o cerne de seu pensamento de forma detalhada, em intenso diálogo com a tradição filosófica, com a teologia judaica, mais especificamente, o hassidismo, e com os mais diversos campos das ciências da cultura. A obra foi traduzida para o português por Newton Aquiles von Zuben<sup>7</sup>, professor na Faculdade de Educação da Unicamp. Além disso, tal filósofo<sup>8</sup> contribui grandemente para a recepção do pensamento de Buber no Brasil.

No cenário intelectual, Buber é reconhecido como um dos mais renomados filósofos judeus do século XX. Seu pensamento chegou a influenciar muitos jovens, até mesmo no período da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Estabeleceu frutíferos diálogos com as ciências humanas: psicologia, sociologia, antropologia e história. Nesse contexto, é importante mencionar que a obra “Eu e Tu” expressa, em última análise, o caminho percorrido por Martin Buber de uma ontologia da relação para uma antropologia do inter-humano.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Reconhecido como teólogo da esperança, Jürgen Moltmann, nasceu em Hamburgo, Alemanha, em 8 (oito) de Abril de 1926, sua obra principal é “Teologia da Esperança” (1964).

<sup>7</sup> Doutor em Filosofia - Université de Louvain. Professor Titular - Faculdade de Educação da UNICAMP. E-mail: [navzuben@obelix.unicamp.br](mailto:navzuben@obelix.unicamp.br)

<sup>8</sup> Para mais informações sobre os escritos do referido autor vide a página online <http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/>

<sup>9</sup> A obra *Eu e Tu* se expressa, sobretudo, como a fase mais completa e madura da filosofia do diálogo de Buber.

Buber argumenta a existência humana ontologicamente por meio da categoria da relação. Entretanto, antes de apresentarmos características gerais de sua “Filosofia do diálogo”, nos voltemos para os aspectos gerais das raízes do seu pensamento. Não faltam evidências de que o filósofo do diálogo empreendeu uma leitura da espiritualidade de “Baal Schem Tov”<sup>10</sup>, a fim de preservar em sua perspectiva sionista não somente a esperança de um retorno à pátria oriental, mas, sobretudo, o vínculo com a mentalidade oriental. A preocupação de Buber era, em primeiro lugar, com a perda do espírito oriental, isto é, a fé na tradição, pois a observância dos princípios espirituais da tradição era o que tornava o judaísmo vivo e unido, não necessariamente a reunião da comunidade judaica num único território.

Buber propõe à tradição judaica a renovação com base no símbolo da *neue Gemeinschaft* (nova comunidade), este símbolo aponta, sobretudo, para a unidade das pessoas que tomassem parte na *Erlebnismystik* (mística da vivência). Na opinião de Paul Flohr *apud* Biale (2004, p.6), “a mística da vivência é substancialmente diferente da filosofia do diálogo, esposada por Buber após a Primeira Guerra Mundial, embora as categorias dessa primeira doutrina preparassem o caminho para o *Ich und Du*”.

Nesse primeiro momento do seu pensamento, Buber tenta mostrar a diferença do ponto de vista ontológico e epistemológico das experiências internas (*Erlebnisse*, vivências) diante das experiências no campo da *Erfahrung* (percepção sensorial). O filósofo entende que a *Erfahrung*<sup>11</sup> conduz a um estado de fragmentação do mundo. Em oposição à isso, as *Erlebnisse* (vivências) se mostram como experiências intuitivas de unidade com o mundo, sendo que a mais alta dessas vivências é a unidade com o Absoluto (Tu eterno).

---

<sup>10</sup> O fundador do Hassidismo foi Israel de Mesbisz (Miedjibrocz), denominado “Baal Schem Tov”, isto é, “Mestre do Bom Nome”. (Cf. BUBER, Martin. *As Histórias do Rabi Nakhman*. Tr. Fany Kon e J. Guinsburg. – São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p.33)

<sup>11</sup> Em sua obra *Eu e Tu*, Buber emprega também o verbo “befahren” cuja tradução literal poderia ser “caminhar na superfície”. Ambos se relacionam com “fahren”, andar, viajar. Traduzimos befahren por “explorar a superfície”, pois cremos ser a intenção de Buber indicar que **a experiência é uma ida intencional que permanece na superfície das coisas**. (Cf. As notas do Tradutor na obra BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles vonZuben. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977).



Buber deriva a noção de *Erlebnis* (experiência interior ou vivida, vivência) da epistemologia de Dilthey, que em sua obra “Introdução às Ciências do Espírito”, considerava que “vida é o conjunto de relações que se formam espontaneamente entre o homem e o mundo”. (NUNES, 1991, p. 73). O conceito “vida” em Dilthey é de origem psíquica e se apresenta como realidade sócio-histórica. Nesse sentido, numa perspectiva ontológica o indivíduo é a unidade fundamental da vida.

Dilthey indica a compreensão da vivência do “Eu” por meio de uma estrutura psíquica, que se desenvolve em três funções anímicas: afetividade, inteligência e vontade. Desse modo, o ponto de partida da experiência humana é a estrutura psíquica. Podemos verificar que Buber recebe influência da epistemologia de Dilthey, por seu princípio de reciprocidade se direcionar claramente para a existência concreta, assim como, a sua interpretação existencial do hassidismo que evoca, acima de tudo, a vida em sua totalidade. Além de Buber receber contribuições da epistemologia de Dilthey, também adere a seu pensamento aspectos da sociológica *Lebensphilosophie* (filosofia da vida), de Georg Simmel<sup>12</sup>.

Todavia, assinala Biale (2004, p. 6-7):

A experiência da unidade com o Absoluto não era, entretanto, para Buber, uma categoria social, como fora para o seu mestre, Simmel, porém uma experiência individual mística. A *neue Gemeinschaft* (nova comunidade) contemplada por Buber seria fundada sobre a afinidade entre todos os indivíduos que tomassem parte dessa vivência.

Ao observar de modo integral o pensamento de Buber, não se pode omitir a expansão de sua filosofia do diálogo para uma filosofia social, bem como, a atividade e pensamentos políticos do filósofo desde a fase inicial de sua produção filosófica. Segundo a análise de Lima (2003, p.30),

a filosofia social buberiana está fundamentada na sua perspectiva antropológico-filosófica. No plano da vida social, a vida entre pessoa e pessoa pode ser marcada por uma atitude de encontro e diálogo, ou ser caracterizada por uma atitude monológica, na qual os homens, ao invés de falarem um para o outro, falam como se diante de um objeto passível de apropriação instrumental.

---

<sup>12</sup> Georg Simmel (1858-1918) foi um pensador que, dentre inúmeros temas, produziu reflexão sobre a experiência religiosa.

Há a necessidade de se apontar a ausência de reconhecimento da contribuição filosófica social buberiana. Nessa perspectiva, o conceito de comunidade não é como Biale e muitos outros pensadores compreendem, desprovido do aspecto social, aliás, o “social” em Buber assume outro significado mais abrangente: “inter-humano”. Como Buber (1982, p.12) assinala, “a esfera do inter-humano é aquela do face a face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos dialógico”.

Biale ao tratar da interpretação universal e existencial do sionismo em Buber, bem como o seu papel de influência em jovens judeus assimilados, acentua o conceito de “nova comunidade” como o fator de entusiasmo neste seguimento do movimento sionista. Embora, o autor tente reconhecer a radicalidade do pensamento buberiano, parece pecar ao olhar somente para a filosofia mística de Buber. Por isso, apenas apontou o aspecto da experiência intuitiva entre os membros da “nova comunidade”, como forma de unidade do homem.

Biale (2004, p.8), assim, descreve:

Buber, mais tarde, abandonou a *Erlebnismystik* em favor de uma doutrina mais social, a do diálogo no mundo real – mas o sionismo que ele pregou durante toda a sua vida foi sempre um veículo para alguma filosofia religiosa de caráter mais elevado.

Se Biale enfatiza o pensamento jovem de Buber sem reconhecer já na filosofia mística o princípio da relação, como podemos esclarecer isto? Tentaremos responder esta questão nos tópicos a seguir.

## **2. Teologia e Cultura: diálogos teológicos e filosóficos.**

A atualidade do pensamento de Buber para a teologia pode ser expressa a partir da interpretação de Paul Tillich. Por isso, para demonstrarmos as características fundamentais do diálogo fecundo entre filosofia e teologia, nos voltamos para algumas aproximações na experiência e reflexão teológica de Tillich e Buber, acerca da preocupação existencial, dando ênfase ao problema da relação entre religião e cultura secular. Nessa perspectiva, Tillich enquanto um pensador da cultura e da política desenvolve um diálogo teológico-filosófico valioso para cientistas da religião e toda a academia de modo geral. Sua teologia da

cultura é também uma teologia reagente que se converte em teologia política, pois direciona a mensagem cristã para a situação concreta de homens e mulheres.

Nascido na Prússia, na aldeia de Starzedel, Paul Tillich (1886-1965) irrompe com seu pensamento teológico no cenário do século XX. Assim como Buber, ele também participou do destino histórico-social comum no seio de uma geração, ao vivenciar experiências de guerra no contexto da Primeira Guerra Mundial como capelão no exercício alemão. Foi muito afetado pelas seqüelas da guerra. Esta situação de sofrimento propiciou significativas rupturas no pensamento teológico de Tillich, devido às visões das mortes e da destruição em massa resultantes da guerra<sup>13</sup>.

Segundo Alves (2004, p.75), “profundamente chocado pela experiência da Primeira Guerra Mundial, indício de que a civilização ocidental estava enferma, Tillich sentiu que era necessário que os protestantes dissessem *Não* às tendências da sociedade contemporânea”. Vemos que, assim como, a filosofia de Buber, sua teologia também é profundamente enraizada em sua própria experiência de sofrimento. Em Buber pelo desamparo de sua mãe, devido o divórcio de seus pais, e em Tillich pelas sequelas da guerra. Por isso, entendemos que tanto a teologia de Tillich quanto a filosofia de Buber se desenvolve não somente em horizontes contextuais, mas também possuem **marcas autobiográficas inconfundíveis**. Na sua realidade dolorosa, Tillich sentiu a própria decadência da cultura de sua época. Esse foi um “momento decisivo”<sup>14</sup> para o teólogo da cultura.

Algo de fundamental aconteceu com Tillich: uma mudança substancial no significado do cristianismo e no sentido da própria existência. Pois, a crise de seu tempo refletia tão somente a situação da vida espiritual humana. Depois da guerra, o teólogo começou a repensar o seu

<sup>13</sup> Paul Tillich vivera entre períodos de tensões sociais e constatará um período de passagem de um século a outro, por isso, também é considerado um teólogo de fronteira, estando entre estes períodos da história, do fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) para um novo começo. Outro fato relevante é sua experiência como capelão, Tillich vai constatar a crise da cultura de sua época. Esses fatos importantes o conduzirá a novas perspectivas de vida e pensamento.

<sup>14</sup> Indicamos a obra de Carlos Calvani “Teologia e MPB” para se conhecer mais características da biografia de Paul Tillich. CALVANI, Carlos Eduardo B. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, 1998.

cristianismo e se aproximou do socialismo do Partido Social Democrata alemão. A partir disso, o seu engajamento político alcança maior ênfase:

“[...] ajudou a fundar o socialismo religioso, movimento que procurava unir a análise marxista a uma forte base religiosa, e participou de maneira ativa junto com os amigos Theodor Adorno, Karl Mannheim e Max Horkheimer, na segunda metade da década de 20 – da organização do famoso Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt”. (CALVANI, 1998, p.21).

O propósito deste pensador era apresentar a radicalidade da teologia, para tanto era preciso direcionar a sua atenção aos momentos decisivos de sua época. Com isso ele inaugura na teologia de modo original e perspicaz a construção de uma nova síntese entre a religião e a cultura. Dessa forma, “A teologia, para Tillich, enquanto ciência do indivíduo, deve partir do contexto histórico e cultural”. (TILLICH, 2009, p.15).

Como já apontamos anteriormente, a concepção teológica de Tillich tem como ponto de partida uma leitura sociológica e histórica, e se propõe a desenvolver uma análise crítica da situação concreta. Segundo Calvani (1998, p. 62), “o socialismo religioso surgiu como consequência natural de ordem prática da teologia da cultura e seu ideal de promover a síntese entre religião e cultura”. Há também uma leitura de Tillich da situação histórica dos anos 1920 na Alemanha. Tendo como ponto de partida esse contexto, o teólogo procura traduzir o espírito da humanidade ocidental nesse momento de sua história. O mais importante para uma primeira leitura de Tillich é ter em mente o impacto causado em sua teologia por dois fatores cruciais de sua vida: a experiência de guerra e análise sociológico-histórica do espírito ocidental.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que tanto Tillich quanto Buber desenvolvem experiências de Deus nas suas leituras teológicas da cultura e apresentam um **engajamento político e social**. Tillich se fundamenta no socialismo religioso, e Buber pode ser considerado um socialista utópico, conforme assinala Michael Löwy (1938, p.19): “O papel cada vez mais ativo dos intelectuais judeus (a partir da metade do século XIX) na produção de ideias radicalmente contestatárias estimulou a tentativa de procurar raízes religiosas judaicas nas utopias socialistas”.

As aproximações entre ambos pensadores da cultura podem ser notadas também em alguns conceitos centrais, como a concepção da “existência”. Nesse eixo hermenêutico, têm-se também as perspectivas teológicas de transcendência e imanência de Deus na criação, que em Tillich se mostra no realismo autotranscendente, e em Buber na experiência mística da criação, expressa também na noção de panenteísmo. O realismo autotranscendente é construído da seguinte forma: “A teologia, para Tillich, teria duas margens: o supranaturalismo e o naturalismo. As duas existem em correlação e a teologia não pode ser abandonada numa margem, em detrimento da outra”. (TILLICH, 2009, p.23).

Tillich transformou o princípio da correlação em princípio hermenêutico com propriedade. Desse modo, se empenhou em desenvolver uma teologia cujo método consistiu em relacionar fé e cultura. Era preciso correlacionar os enunciados da revelação com a situação existencial dos homens e mulheres de sua época. O princípio da correlação<sup>15</sup> admitido na construção teológica tillichiana, é uma forma de unir mensagem e situação existencial. Por isso, também aponta para uma teologia aberta, para além dos recintos dogmáticos, na busca de desenvolver diálogos inter-religiosos e com outros campos do saber.

Quando nos voltamos para a natureza do pensamento de Tillich, observamos a dimensão de sua teologia. Ele se posiciona para além das amarras eclesiais, pois não é possível correlacionar fé e cultura analisando somente o ambiente eclesial. Por essa razão, sua trajetória intelectual o demonstra não somente como um teólogo da cultura, mas também como um filósofo da religião. Toda a sua teologia, podemos dizer, é fundamentada no diálogo, de modo mais peculiar, no diálogo teológico-filosófico. Aliás, ele discute com profundidade essa relação com a filosofia na sua “Teologia Sistemática”, escrita em inglês, entre os anos 1951-63.

---

<sup>15</sup> O método de correlação é utilizado pela Teologia Sistemática, explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua. Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fático entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última. (Cf. TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. Tr. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p.74-75)

Martin Buber também estabelece um diálogo teológico-filosófico de grande contribuição e amplitude. Reconhecido como filósofo do diálogo, seu pensamento é de grande importância no panorama teológico e filosófico contemporâneo. Como exemplo dessa recepção do pensamento de Buber na teologia, vemos que o século XX teológico, teve como figura importante no cenário intelectual europeu, o teólogo Paul Tillich – herdeiro do pensamento buberiano. Desse modo, podemos afirmar que, Tillich desenvolve com profundidade seu pensamento também dentro do campo da filosofia da religião. Nesse sentido, é importante dizer que Tillich propiciou intensos debates e diálogos inter-religiosos no cenário intelectual de sua época e até hoje. Reconhecido mundialmente como teólogo da cultura, que em sua obra “Teologia da cultura” (1959), analisava, dentre outros assuntos, o significado do pensamento de Buber para a teologia protestante, procurou em sua produção teológica abranger a questão da existência, assim como Buber o fez em sua filosofia.

Em “Teologia da cultura”, Paul Tillich compreende que o pensamento de Buber é de suma importância para a teologia protestante. Tillich parte da convicção de que “a teologia protestante recebeu e continuará a receber de sua mensagem religiosa e de suas ideias teológicas”. (TILLICH, 2009, p.243). Além disso, para Tillich, a contribuição do pensamento de Buber se encontra para além do campo em que suas ideias foram geradas. Seu estudo é fundamental para a compreensão da existência humana em seu contexto de relações.

Nessa perspectiva, o tema básico apontado por Tillich em sua reflexão teológico-filosófica é a “existência”. Tanto Tillich quanto Buber dedicaram muitas décadas ao estudo da “existência”. Entretanto, embora, Buber, tenha o homem como preocupação substancial de sua produção filosófica, a dimensão de sua obra não se restringe à perspectiva existencialista.

Em relação ao rótulo ‘existencialista’, deve ser observado que apesar de a filosofia do diálogo de Buber estar certamente dentro do amplo alcance do pensamento existencial, ele não rotula sua filosofia como existencialista, dentro da tendência dos enfoques de Heidegger ou Sartre. Ele criticava muito os existencialistas porque em suas filosofias a existência individual era frequentemente superenfatizada à custa da interexistência

humana – restava pouco espaço para a possibilidade do diálogo genuíno e para a relação entre pessoas. (HYCNER, 1988, p.119).

Não se trata, porém, de uma doutrina, antes de tudo, o pensamento buberiano tem como cerne a dimensão inter-humana. Essa é a característica que aponta para a amplitude e atualidade de sua obra. Seus estudos também expressam o horizonte sociológico e histórico de sua época. Por isso, sua pesquisa alcança também o estudo da natureza, do ser humano, da obra de arte, do mundo, de Deus, etc. Com a dimensão do inter-humano, a obra de Buber se distancia de outras perspectivas existencialistas. Pois, procura abranger toda a realidade, a partir da categoria da relação. Como afirma Buber (1977, p.53): “no começo é a relação”. Desse modo, para Buber, a realidade é compreendida ontologicamente por meio da relação, ou seja, no princípio de toda vida encontra-se a relação.

Ao percorrer o pensamento de Buber, obviamente, Tillich não teve o propósito de esgotar a obra deste exímio autor, mas mostrar a contribuição de sua mensagem religiosa e ideias teológicas para o cenário intelectual e teológico protestante. Para realizar esta incumbência, o teólogo da cultura teve como ponto de partida o seu ponto de vista teológico e a influência que recebeu de Buber. Ele viu a atualidade da obra de Buber para o protestantismo em três principais vias: “1) sua interpretação existencial da religião profética; 2) a redescoberta do misticismo como elemento da própria religião profética e; 3) a compreensão da relação entre esse tipo de religião e a cultura, especialmente nos planos social e político”. (TILLICH, 2009, p. 243-244).

No primeiro aspecto, Tillich percebeu algumas características centrais do escrito *Ich und Du* (Eu e Tu), de 1923 – a obra-prima de Martin Buber durante sua vida, e ainda hoje a mais difundida –, reconhecendo sua grande importância para se conhecer o quadro conceitual do pensamento do filósofo e os elementos que caracterizam a sua compreensão de vida. Para Tillich, esta obra representa a filosofia da religião buberiana. Nas palavras do teólogo: “É tanto um pronunciamento religioso quanto uma análise cognitiva”. (TILLICH, 2009, p.244).

Tillich define a interpretação da religião de Buber como “existencial”. O motivo central, ao qual se deve a qualificação “existencial” ao pensamento buberiano, é esclarecido por Tillich (2009, p.244): “Chamo qualquer interpretação da religião de existencial quando dá ênfase ao caráter relacional da verdadeira experiência religiosa: o envolvimento

da pessoa na situação religiosa, e a impossibilidade de encontrar Deus fora dessa situação”.

Vemos, juntamente com Tillich, que a preocupação central de Buber sempre foi a “existência”, entretanto, há uma dimensão peculiar deste termo na sua interpretação da religião e da própria vida. A expressão “existência”, originada do latim “*existentia*”, é derivada do termo “*existere*” que, segundo Tillich (2009, p. 128) significa “‘emergir’, e designa, na sua raiz, a palavra ‘ser’, na totalidade do ser, em contraposição a ‘não ser’”. Aponta, sobretudo, para o verbo “existir” que tem sua origem etimológica na palavra latina “*ex-sistere*”, significando “fora de”, ou ainda, “sair de”. Refere-se, portanto, à ação de observar-se a si mesmo, distanciar-se de si mesmo.

Existir é ter consciência do próprio ser. Desse modo, somente a humanidade possui a existência, devido a autoconsciência de sua ação no mundo. O ser humano é um “ser-no-mundo”, é um ser que existe, ou seja, ele é relacional e não uma realidade em si. Nessa perspectiva, na profundidade do ser estão sedimentadas as raízes da existência. Mas, quais são as raízes ou fundamentos da existência?

Na sua ontologia existencial, Tillich compreende que as raízes da existência se apresentam em duas dimensões: “ser” e “não-ser”. Na sua resposta ao significado do “existir”, o teólogo entendeu que o ser humano se encontra fora do “não-ser” absoluto, isto é, fora do nada. No entanto, na dimensão do “eu” na realidade, o ser se encontra na fronteira; na fronteira do “ser” e do “não-ser”. É importante mencionarmos que a preocupação com a existência em Tillich se encontra, substancialmente, no horizonte da religião e da cultura. Ele procura apresentar seu ponto de vista teológico em resposta à situação existencial de sua época. Por isso, afirmarmos que sua teologia é constituída de marcas autobiográficas e contextuais, assim como, a filosofia de Buber.

Tillich se apresenta como um teólogo extremamente preocupado em apresentar sua releitura do *kairós*<sup>16</sup>, proporcionando um proveitoso diálogo inter-religioso. A esse respeito, afirma Gibellini (2002, p.85):

<sup>16</sup> “O conceito de *kairós* tem raízes no helenismo e no cristianismo. No primeiro designa o ponto crítico e decisivo em relação a lugares, a coisas e, sobretudo, ao tempo humano. No cristianismo é um dos conceitos-chave da história da salvação. O *kairós* fundamental é a encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição do próprio *Logos* de Deus. A *parusia* é o último *kairós*. *Kairós* designa, pois, tempo favorável, oportuno da graça de Deus. Indica a irrupção do tempo de Deus na história mediante Cristo. Assim, se entende como o momento que o eterno entra no tempo e o tempo se prepara para recebê-lo.” (Cf. ZILLES, Urbano. **Significação dos símbolos cristãos**. 6. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 52).



A reflexão tillichiana enfrenta duas tarefas: *a)* redefinir o conceito de religião, e sob esse aspecto é decisivo seu curso sobre *Filosofia da religião* (1925); e *b)* mostrar a interdependência entre religião e cultura, como fazem muitos ensaios tillichianos, os mais representativos dos quais estão recolhidos em *Teologia da cultura* (1959). A teologia da cultura remete à filosofia da religião: esta última é que define o quadro conceptual em que se insere a teologia da cultura.

O teólogo da cultura também pode ser reconhecido como um teólogo de fronteiras<sup>17</sup>, estabelecendo diálogos com o campo das ciências da cultura. Vemos que ele volta sua atenção, sobretudo, para a filosofia da religião, em específico, reconhece o filósofo Martin Buber como um pensador que lança desafios para a teologia ortodoxa e liberal, apontando para novos rumos. Tillich aceita esses desafios para a teologia.

Então, a filosofia da religião de Buber, certamente, tem algo de valioso a ensinar ao protestantismo em sua relação com a cultura secular. Por isso, Tillich procura com propriedade avaliar o pensamento buberiano, porque, acima de tudo, ao romper com o liberalismo teológico, ele aceita os desafios do problema da relação entre religião e cultura. Desse modo, o teólogo se empenha em seguir novos rumos. Nesse contexto, cabe a pergunta, provavelmente feita pelo teólogo: qual o sentido da existência?<sup>18</sup>

Como observamos anteriormente, tanto Tillich quanto Buber partem da existência para desenvolverem a radicalidade de seus pensamentos. Enquanto um teólogo existencial, Tillich percebe a dimensão etimológica do termo “existência” no pensamento buberiano na centralidade conferida à categoria da relação. A pergunta fundamental feita por Buber: “como ser ou tornar-se um ‘Eu’ e não uma coisa?” É, sobretudo, o questionamento principal do existencialismo, que o filósofo já havia suscitado, segundo Tillich, de maneira surpreendente, antes do surgimento do atual pensamento existencialista, tendo como ponto de partida a religião profética.

<sup>17</sup> O pensamento de Tillich sempre se deu “na fronteira”, como ele mesmo descreve. Esta fronteira trata-se de um pensamento rico e complexo, multi e interdisciplinar. (Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Tr. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p.4).

<sup>18</sup> Vimos, anteriormente, o seu significado etimologicamente. Nesse momento, procuramos responder qual o sentido da existência tanto para Tillich quanto para Buber.

A peculiaridade de Buber é justamente o “olhar” para a religião profética. Na religião profética, o filósofo reconhece a relação que se estabelece mediante o diálogo entre o “Eu” e o “Tu”. É necessário o encontro com o “Tu” para que o “Eu” alcance a sua profundidade de vida: se torne uma pessoa. Então, a relação contrapõe, necessariamente, a alienação existencial. Por isso, Tillich, como um teólogo de dimensão “kairótica” se volta para a situação de sua época. Podemos dizer que tanto Buber quanto Tillich, preocupados com a existência, analisam a situação de alienação existencial presente na sociedade moderna, e cada um ao seu modo estabelecem suas críticas frente às exigências do crescimento econômico e a “inércia cultural” que dele resulta. Tillich, mediante sua ontologia existencial, e Buber, por meio de sua ontologia da relação.

Tillich constata que a situação efetiva do ser humano é a alienação. Esta alienação se revela como desumanização e não expressão da humanidade essencial. A existência humana moderna é uma realidade de conflitos que ameaçam o ser humano e a totalidade da vida com a sua iminente destruição. O ser vive na ameaça da barbárie que a si próprio se impõe. Desse modo, o “não-ser” é a constante ameaça do nada, a ameaça da destruição da estrutura do ser.

O ser é limitado pelo “não-ser” relativo, é este o problema da finitude. Por isso, o ser humano vive angustiado porque ele tem consciência de sua finitude e se sente ameaçado por ela. Se para o teólogo da cultura, o ser humano encontra-se nessa situação de alienação porque está afastado do “ser-em-si” (Deus), para Buber, a alienação é devido à carência ou “exílio de Deus”, noutras palavras, ausência de relação (Eu-Tu). Com referência ao pensamento de Buber, afirma Tillich (2009, p.245): “não seria possível encontrar e aceitar um ‘Tu’ sem encontrar e aceitar o ‘Tu eterno’ no ‘Tu’ finito”. Tillich aponta as características da alienação existencial em Buber com propriedade, reconhecendo que o destino trágico da relação é ser convertida em experiência. Nas palavras do teólogo (TILlich, 2009, p. 245): “O ‘Tu’ transforma-se em coisa, e nos insere no tempo e no espaço sob a lei da causalidade”.

Nesse contexto, se observa a alienação, onde o “Tu eterno” e o ser perdem o seu significado primordial e são tratados sob o prisma do mundo do “Isso”. Não há a vida verdadeira, pois o “‘Eu’ percebe as

coisas, mas não se relaciona plenamente com elas, agindo apenas por interesse ou pela razão”. (TILLICH, 2009, p. 245).

Tillich aprofundou ainda mais essas percepções e defendeu que a “alienação existencial” se expressa na realidade em três características: fragmentação, finitude e falta de sentido. A vida é fragmentada. O bem, a felicidade, por exemplo, são experimentados parcialmente, ou seja, nunca de forma plena. A vida é finita, o “eu” vive em constante ameaça da morte, e esta ameaça do nada se evidencia na ansiedade existencial do homem. Há também a falta de sentido nas experiências vitais do ser. Nas palavras de Tillich (1976, p.106): “o homem do século XX perdeu um mundo significativo e um eu, vivendo, então, em significações fora de um centro espiritual”.

Sob esta compreensão, destaca-se que “o ser humano, no entanto, tende à totalidade. Por isso, ‘sente’ com tanta intensidade suas necessidades e limitações. E busca superá-las. É um ser que constantemente procura romper os limites, conseguir superá-los (...)”. (CROATTO, 2001, p.43). Este ser que vive na fronteira ao mesmo tempo luta para superá-la, vivendo em superação a cada dia. E esta superação diária, segundo Tillich, se manifesta como a coragem de ser. A coragem é uma situação ética do ser humano que se encontra na essência do próprio ser. Assim, ela “é o ato ético no qual o homem afirma seu próprio ser a despeito daqueles elementos de sua existência que entram em conflito com sua auto-afirmação essencial”. (TILLICH, 1976, p.6). Então, a coragem na ontologia existencial de Tillich, é “a auto-afirmação “a despeito-de”, isto é, a despeito daquilo que tende impedir o eu de se afirmar”. (TILLICH, 1976, p.28).

O homem desprovido de certeza de significado na vida se encontra na dúvida efetiva. Desse modo, “a dúvida se fundamenta na separação do homem do todo da realidade, da sua falta de participação universal, no isolamento de seu eu individual, portanto, na alienação existencial”. (TILLICH, 1976, p.40). A coragem implica a potencialidade do ser diante das ameaças do “não-ser”. Esta potência deve estar alicerçada além do eu coletivo e do eu individual, isto é, além da coragem de ser como uma parte e além da coragem de ser como si próprio. Somente a partir do “ser-em-si” ou do “Tu eterno”, isto é, de Deus, que o homem pode apresentar a coragem em busca do retorno à essência e à unidade plena.

A potência da participação e da individualização deve ser transcendida através de um caráter de fé no “ser-em-si”, que confere ao elemento esperança força necessária perante o “ainda-não” na história. Pois, “não há auto-afirmação de um ser finito e não há coragem de ser plena, onde o fundamento do ser e seu poder de dominar o não-ser não podem ser efetivados”. (TILLICH, 1976, p.121). É, portanto, na vivência religiosa, no encontro divino-humano que se apresenta a fonte da coragem. Este “ser-em-si” transcende infinitamente todo o ser finito. Nesse sentido, a categoria da fé é a aceitação existencial daquilo que transcende a experiência comum do ser humano. Portanto, a fé é o instrumento da coragem de ser.

Sob esta compreensão, a coragem de ser revela a estrutura do ser, mostra que a auto-afirmação do ser é uma afirmação que transpõe a negação. “(...) Ser como a negação da negação do não-ser”. (TILLICH, 1976, p.135). Portanto, a auto-afirmação divina, isto é, o “ser-em-si” é o poder ou a potência transcendente que torna possível a auto-afirmação do ser finito, que torna possível a coragem de ser, o reavivamento da esperança perante a história.

Podemos perceber que a ontologia ocupa uma dimensão importante tanto na teologia de Tillich como no pensamento de Buber, e representa uma base hermenêutica para aqueles que pretendem compreendê-los. A partir disso, vemos que a filosofia constitui o horizonte de investigação teológica de Tillich. Não é uma condição geral e necessária do pensamento teológico, mas, Tillich, ao perpassar a filosofia de Buber, e de outros pensadores filosóficos, não tem outra meta senão a de tornar claros os dados estruturais de seu horizonte de experiência e de suas atitudes teológicas.

O teólogo da cultura defende que “a filosofia levanta necessariamente a questão da realidade como um todo: a questão da estrutura do ser.” (TILLICH, 2005, p.37). Pressupõe, portanto, questionamentos ontológicos. A teologia ao se deparar com preocupações supremas, isto é, a preocupação última do ser humano em face da realidade, suscita da mesma forma que a filosofia a pergunta pela estrutura do ser. Aquilo que nos preocupa de forma última deve pertencer à realidade como um todo; deve pertencer ao ser. Esta preocupação última do ser humano, conforme verificamos, Tillich nomeia de “ser-em-si”, ou, simplesmente, Deus. As preocupações últimas conduzem o ser humano ao problema de Deus, à pergunta pelo “ser-em-si”. E estas perguntas últimas são

suscitadas no ser por intermédio do problema da finitude presente em cada homem.

Segundo Tillich (2005, p.38) “aquilo que nos preocupa de forma última deve ser o centro do nosso ser, aquilo que determina o nosso ser ou não-ser, o poder último e incondicional do ser”. Então, o “ser-em-si” enquanto fundamento último se manifesta na estrutura do ser e por meio dela. Isso leva Tillich a compreender que o principal da filosofia da religião de Buber é a descoberta do “Tu”. O “Tu” remete ao cerne da experiência religiosa num contexto da vida em sua profundidade. A partir dessa compreensão se reflete sobre o problema da existência na situação atual.

O problema principal do existencialismo reside no caráter duplo do mundo: “Eu-Tu” e “Eu-Isso”, ou seja, “como ser ou tornar-se um ‘Eu’ e não uma coisa. Como ser uma pessoa e não um objeto. Como ser livre e não determinado”. (TILLICH, 2009, p.244). Para Tillich, com a filosofia da religião de Buber tem-se uma abordagem original sobre questionamentos existenciais a partir da religião profética.

É importante observar que assim como Buber, Tillich também apresenta uma interpretação existencial da história, percorrendo o caminho ontológico para melhor compreender a dimensão da “vida vivida”. Ambos pensadores procuram com magnitude desenvolver a compreensão correta da religião, tendo como pergunta central: qual o lugar da religião na vida espiritual humana?

Desse modo, no caminho trilhado pela teologia da cultura, Tillich reconhece que as expressões da fé presentes na profundidade da dimensão religiosa se manifestam nos espaços vitais do ser humano, mediante as diversas faces simbólicas da linguagem religiosa. Nesse sentido, o aspecto simbólico como expressão máxima da linguagem religiosa está presente em todas as expressões culturais. O elemento incondicional da religião não deixa de se realizar na contingência radical da experiência humana. A experiência religiosa não é uma dimensão perdida nas sociedades consideradas modernas. O sagrado ou o elemento incondicional está aí na travessia da vida, nos encontros e desencontros do ser humano em sua situação existencial e em seu espaço vital, a saber: o meio-ambiente ou a natureza.

Por isso, Tillich se propõe a renovar a tarefa da teologia. Nessa perspectiva, a teologia volta a sua atenção aos caminhos do ser humano em busca do transcendente, na irrupção das preocupações últimas

da vida e na tentativa de fornecer respostas ou ser fonte de maiores questionamentos; pois, ela desperta o interesse pela revelação de Deus, tanto com relação à sua presença, quanto à sua alteridade. É nesse espaço de correlação que os enunciados da revelação se contextualizam nas experiências de vida. Aliás, sem a dimensão religiosa, a própria razão está perdida, pois o motor que impulsiona o homem a resistir a finitude, angústia, medo, etc., é a “coragem de ser”, no dizer de Tillich e a “relação” no pensar de Buber.

Sem esta “coragem de ser” ou sem esta “relação”, os sistemas de governo se mostram falidos; a miséria alcança proporções gigantescas; a morte é avassaladora; a vida é constantemente negada; toda a criação é coisificada; a existência é instrumentalizada; a verdade é desprivilegiada; e nada mais confere sentido ao viver. Pois, vida negada não é vida.

Conforme Gibellini (2002, p.86):

Esclarece Tillich, a religião não cumpre nem a função ética, nem a função cognitiva, nem a função estética, ainda que guarde afinidade com a ética, com o conhecimento, com a estética, mas não se identifica de forma alguma com elas, pois é a dimensão de profundidade de cada uma delas e do espírito humano em sua totalidade.

Se a religião se expressa na dimensão da profundidade do ser humano, estabelecendo sua morada nas representações das teodicéias e do sentido último do existir, ela se interliga à cultura na medida em que ela busca expressar o sentido da vida. E essa dimensão da vida no espírito humano se perfaz no elemento incondicionado, isto é, a vivência religiosa conduz o ser humano a experimentar o incondicionado. O incondicionado presente na vivência religiosa retrata propriamente as dimensões simbólicas que norteiam a vida religiosa. Nesse sentido, a importância dos símbolos religiosos<sup>19</sup> é considerada em Tillich.

São os símbolos religiosos que contextualizam a revelação na vivência humana. “Sem os símbolos criados pela revelação a mensagem da salvação não seria compreendida”. (TILLICH, 2005, p.150). Nessa

---

<sup>19</sup> O símbolo como expressão máxima da experiência religiosa é central na teologia de Tillich, como fonte de diálogo inter-religioso. Tendo como ponto de partida os símbolos que apontam para o “totalmente outro”, desvela-se não somente o elemento racional da religião; predicativo, mas, principalmente, o elemento não-racional. Esse elemento não-racional, que em Rudolf Otto se descreve como o “numinoso” da vivência religiosa e em Tillich como o “Ser-em-si”, são considerados chaves de interpretação fenomenológica que apontam para a vitalidade da vida. Há uma experiência mística presente na experiência do sagrado.

perspectiva, o verdadeiro lugar da religião na vida espiritual humana é a sua profundidade. Ela é experiência de preocupação suprema. Ela concede coragem criadora para todas as funções do espírito humano. A dimensão religiosa circunda as diversas esferas da atividade cultural humana. A expressão religiosa não está ausente das criações culturais. A cultura é a produção intelectual do espírito humano. E Tillich (2009) se empenha em defender a tese de que há uma dimensão religiosa na vida espiritual humana. Desse modo, a experiência religiosa é uma característica substancial da vida espiritual dos seres humanos.

Além disso, o teólogo da cultura apresenta a religião como inata à natureza do espírito criativo humano. Assim, ela é criação do espírito humano. Afirma Tillich (2009, p.42): “Quando dizemos que a religião é um dos aspectos do espírito humano, queremos dizer que quando olhamos o espírito humano a partir de certo ponto de vista, ele se apresenta a nós religioso”. Portanto, a religião é a dimensão da profundidade presente em todas as funções do espírito humano.

Tillich aponta, ainda dois outros temas de Buber que foram particularmente importantes: a redescoberta do misticismo como elemento da própria religião profética, e a compreensão da relação entre esse tipo de religião e a cultura. Sobre esse segundo aspecto, assinala: “A descoberta que fez do verdadeiro sentido do hassidismo foi decisiva para seu desenvolvimento e influenciou grandemente a atmosfera religiosa e teológica nos primeiros anos do século XX”. (TILlich, 2009, p.247). Toda a religião é permeada de misticismo, no sentido, de que busca a presença imediata do divino e cultiva o sentimento de união com ele. Por isso, segundo Tillich, Buber apresenta uma interpretação muito valiosa do misticismo, que deve ser levada a sério pelo protestantismo, porque tem a capacidade de não contradizer, mas de intensificar a religião profética.

Essa intensificação se dá, devido, a centralidade da ação no pensamento de Buber. Nas palavras de Tillich (2009, p.250): “[...] a união mística é a união do ser humano consigo mesmo e com Deus, com vistas à ação, à vida neste mundo e ao reconhecimento do fundamento divino em todas as coisas”. A característica fundamental da interpretação existencial do hassidismo, apresentada por Buber, é a sua forma de conceber o mundo e agir nele. Segundo Tillich (2009, p.250), “tal tipo

de ação, quando realizado em consagração, prepara a vinda do reino de Deus. É messiânico”. Por isso, conforme o teólogo da cultura, o projeto de Buber ganha valor incalculável para a teologia protestante.

### 3. A Compreensão Religiosa a Partir do Judaísmo Crítico e Anarquista

A obra buberiana, podemos afirmar, apresenta um simbolismo de vida, que considera a vida em sua totalidade, ou seja, o aspecto espiritual e o aspecto racional da vida humana no seu espaço de vivência: o mundo. Dessa forma, Buber também abrange a história, pois não é possível refletir sobre a vida em sua totalidade sem considerar a história da “vida vivida”. Por isso, a sua ênfase no renascimento do espírito judaico por meio da consideração da tradição se mostra como a base da “nova comunidade”.

A tradição judaica reflete a história do povo de Israel e contribui para um judaísmo vivo na atualidade. O mito, o símbolo e o rito, que permeiam a tradição são fundamentais para a vitalidade do judaísmo. Assim, para o surgimento de uma “nova comunidade”, Buber, sobretudo, considera a história, na qual a tradição judaica também está inserida.

Referindo-nos agora ao simbolismo da vida presente em Buber, podemos começar a apresentar as características principais de sua compreensão da vida. Segundo Löwy (1989, p.35):

Era portanto inevitável, sociologicamente, falando, que uma parte significativa dessa nova intelectualidade judaica, formada nas universidades a partir do início do século, fosse atraída pela crítica romântica da civilização industrial: “Naphta!” Ela se apropriará com avidez da *Weltanschauung* nostálgica e antiburguesa predominante nos meios universitários – particularmente nas *Geisteswissenschaften* para as quais se dirige o grosso dos estudantes judaicos.

Michael Löwy (1990) caracteriza em o “Romantismo e o Messianismo”, Martin Buber, Franz Rosenzweig e Gershom Scholem como judeus anarquistas. Este autor defende que há uma “*attractio electiva*” (afinidade eletiva) entre o messianismo judaico e a utopia libertária, isto é, há a presença de raízes religiosas judaicas nas utopias socialis-



tas. Isso significa que a natureza do messianismo judaico é constituída de elementos revolucionários ou anarquistas. Conforme assinala Löwy (1989, p.20):

O messianismo judaico contém duas tendências ao mesmo tempo intimamente ligadas e contraditórias: uma corrente *restauradora*, voltada para o restabelecimento de um estado ideal do passado, uma idade de ouro perdida, uma harmonia edênica quebrada, e uma corrente *utópica*, aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas que jamais existiu.

Também Biale (2004, p. XVII), definiu a teologia de Scholem como pluralista ou anarquista, afirmando:

Ele mantém que a teologia judaica, abrangendo tanto o racionalismo quanto o irracionalismo demoníaco, é anarquista: não produz nenhuma fórmula autoritária ou dogma. A vitalidade mesma da tradição judaica está nesse anarquismo, uma vez que o dogma, aos olhos de Scholem, é por definição despido de vida. Scholem desafia o século XIX no próprio território da *Geistesgeschichte*, e revisa radicalmente sua concepção da natureza do *Geist* (espírito) judaico.

Desse modo, o caráter anarquista de Buber (1989, p.38-39) pode ser expresso da seguinte forma:

Nossa comunidade não quer revolução, ela é revolução. Ela ultrapassa, porém o antigo sentido negativo de revolução. Para nós, revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir, mas ansiosos por criar. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras. Uma vida na qual o poder criador arde e palpita de tal modo que ela se torna uma obra de arte tão resplandecente na forma e tão sonora e harmônica, tão viva em seu doce e secreto poder mágico, como nenhuma vida anterior; a nova arte que cria a totalidade da totalidade oferece a cada dia uma festiva consagração divina. (...) Os homens que, na atual sociedade foram atirados em uma engrenagem movida pelo proveito, de modo a atrofiar sua criatividade livre sob o jugo do trabalho que visa o proveito, serão, nesta nova vida, elevados à nova ordem das coisas, onde reina não o princípio utilitário, mas o princípio criador e libertador de suas forças subjugadas.

Podemos afirmar que o conceito de “nova comunidade” – conceito-chave da filosofia de Buber – emana de sua interpretação do espírito judaico na filosofia mística. Aliás, em “Redenção e Utopia”, Löwy aponta que essa geração de intelectuais do universo cultural judaico da *Mitteleuropa* (Europa central) nascidos no último quarto do século XIX, tem no substrato de seu pensamento fontes alemãs (o romantismo) e judaicas (o messianismo). Diante de um momento de crise e renovação da tradição judaica e da cultura alemã essa geração de pensadores, como Gershom Scholem, Martin Buber, Walter Benjamin, entre outros, irrompem no cenário europeu na tentativa de interpretar o espírito judaico e o sentido da história.

Nesse sentido, assinala Löwy (1989, p.10):

Foi uma geração de sonhadores e utópicos: aspiravam a um mundo *radicalmente outro*, ao Reino de Deus na Terra, ao Reino do Espírito, ao Reino da Liberdade, ao Reino da Paz. Seu ideal era a comunidade igualitária, o socialismo libertário, a revolta antiautoritária, a revolução permanente do espírito.

Ao voltar a sua atenção para estes pensadores de herança *judaica-germânica*, Löwy tenta reconstituir em sua *unidade pluridimensional*, *todo um universo cultural* socialmente condicionado. Apontando as correspondências entre estes pensadores numa conjuntura histórica e social da Europa central, por isso emprega com propriedade o termo **afinidade eletiva**. Este conceito-chave se refere a uma nova concepção da história e percepção da temporalidade desta intelectualidade judaica, que pode ser resumida em dois aspectos: a **utopia romântica** e o **messianismo restitucionista**.

Verificamos, então, que o anarquismo é uma corrente revolucionária moderna que é constituída de forma exclusiva de uma natureza romântica e restitucionista. Nessa perspectiva, um dos aspectos essenciais do pensamento de Buber é que ele tem como ponto de partida a compreensão da história enquanto uma ciência do espírito, sob a influência de Dilthey. Enquanto professor de Martin Buber, Dilthey certamente teve grande importância no seu desenvolvimento filosófico.

Na observação de Reis (2005, p.11) sobre:

Dilthey temporalizou os estudos históricos, valorizou a experiência humana no tempo, procurando a vida lá onde, quando e como se manifestava. Seu tema era o da historicidade, e da experiência vivida e o da busca de uma experiência humana feliz.

Nesse sentido, o filósofo do diálogo reconhece na história manifestações vitais, relações vitais, objetivações da vida única e incondicionada. Ele segue algumas diretrizes centrais do pensamento diltheyano e confere uma interpretação peculiar caracterizada por “momentos decisivos” da trajetória de sua produção intelectual e filosófica.

Na sua concepção, a história nada mais é que a vida entendida do ponto de vista da totalidade da humanidade, a qual forma um conjunto. A vida em sua totalidade consiste, para ele, na relação. Somente na relação há profundidade de vida e atualidade da existência humana. O sentido da história é a relação. Desta forma, para Buber, na essência do espírito judaico se encontra a relação. A relação liberta os homens para uma atividade ilimitadamente criadora de vida, noutras palavras, a vida é regida pelo princípio criador e livre somente na relação.

Na concepção buberiana, os “eventos” históricos são interpretados a partir de uma substância original da história – a relação. O “enigma da história” não é solucionado racionalmente. Mas, o “enigma da história” é correlacionado ao enigma da vida. Por isso, aos olhos de Buber, a história se torna compreensível quando é relacionada com algo de fundamental, com aquilo que confere profundidade aos seres humanos, que é a “relação”. Desse modo, história é história da vida, como na interpretação de Dilthey, contudo, a fórmula buberiana se aprofunda: “no princípio é relação”, isto é, o fundamento da vida é a relação. Em Buber há muito mais do que uma interpretação filosófico-vital da história como ciência do espírito e da vida, porque, em cada passo dado em sua carreira intelectual há a preparação do caminho para uma filosofia do diálogo que tem como substrato a ontologia da relação.

Como verificamos, na fase inicial de seu pensamento, Buber buscou redescobrir o sentido original da história judaica. Esta tarefa exigia do filósofo uma atitude hermenêutica que direcionava sua atenção para as fontes da tradição judaica. A partir disso, ele reconheceu no ensinamento místico do hassidismo a profundidade da vida – a relação.

Como base da percepção da experiência interna da mística hassídica, o filósofo aprofundou seus estudos acentuando a figura do *Tsaddik* (o justo). Ao ver de Buber, o *Tsaddik* (justo) é o modelo da verdadeira identidade adâmica com Deus, ou seja, é na vida do justo que a imagem e semelhança de Deus é encontrada. O lugar do homem em face do outro é definido mediante a justiça. Nesse sentido, seu pensamento político correlaciona paz e justiça, tanto nas relações das experiências interiores (vivência) quanto nas exteriores, conforme a reformulação de seu conceito “nova comunidade”.

O conceito de justiça se expressa na combinação de ética e religião. Conforme Buber (2000, p.20): “O ensinamento hassídico é essencialmente uma orientação para uma vida de fervor, em alegria entusiástica”. Essa espiritualidade hassídica como base do pensamento buberiano, denota o papel de seu avô em sua religiosidade. Embora, a influência de seu avô talvez o tivesse ajudado a estabelecer suas opiniões perante a questão do renascimento espiritual judaico, Buber também chegou a elas por si próprio. Essa consideração se evidencia pela construção de sua ontologia da relação, apresentada na obra “Eu e Tu”, como forma de expandir sua filosofia mística por meio da categoria da relação.

A categoria da relação (Buber emprega o termo *Beziehung* para se referir à relação) é fundamental para a compreensão do sentido da existência humana. Podemos afirmar que, o jovem Buber influenciado pela mística hassídica, enfatiza a perspectiva da imanência divina mediante a figura do justo, como caminho para a unidade com o Tu eterno, e no pensamento tardio apresentado em “Eu e Tu”, se evidencia claramente o “panenteísmo” em sua filosofia. Buber parece partir, em sua ontologia da relação, da compreensão panenteísta que afirma a realidade do mundo como “mundo-em-Deus”.

No ano de 1906, Buber publicara a obra *Die Geschichten des Rabbi Nakhman* (As Histórias do Rabi Nakhman), onde expõe sua abordagem rica sobre o misticismo judaico. O filósofo não nega a sua herança da tradição hassídica, e reconhece no hassidismo a vitalidade do misticismo para a religião. Sobre o misticismo judaico, afirma Buber (2000, p.29): “devemos reconhecer sua unidade, sua individualidade e, ao mesmo tempo, as muitas limitações dentro das quais se desenvolveu”.

Para o autor, o misticismo judaico é dinâmico e persiste ao longo dos tempos, ele floresce e renova sua folhagem como uma antiga árvore: “Seu colorido nos atinge como algo quase demasiado deslumbrante, sua fragrância nos perturba como algo quase demasiado luxuriante, ainda assim é uma das grandes manifestações do saber extático”. (BUBER, 2000, p.29-30).

O filósofo reconhece a presença viva do misticismo nas raízes da tradição judaica. O misticismo, aliás, constitui a natureza do fenômeno religioso da religião profética. Nas palavras de Buber (2000, p.30): “É uma peculiaridade significativa do judeu, que mal parece ter se modificado em milhares de anos”.

O significado do misticismo para a história da religião judaica é também investigado por Gershom Scholem em sua historiografia. Ele desenvolveu um estudo profundo sobre a história do misticismo judeu, do segundo ao oitavo séculos, e conforme Biale (2004, p. 13) aponta, “mostrou que no coração do judaísmo, em sua feição mais usual, latejavam poderosas forças do mito e da mística”.

Nesse exame, ele demonstra que o significado do misticismo deve ser entendido em seu contexto integral da história da tradição judaica. Scholem, necessariamente, retoma a questão do sentido da história para a religião judaica. E este seria exatamente o grande problema do pensamento ocidental: o enigma da história, como solucioná-lo?

No cenário intelectual alemão do século XIX, estudiosos judeus seguiam os novos rumos secularizantes. Face ao processo de emancipação da vida cultural da tradição em todas as suas dimensões: política, ciência, economia, arte, costumes, filosofia, etc., os judeus alemães passaram a apresentar um racionalismo exagerado. Biale (2004, p. XV) interpreta este momento de forma eficaz:

Preocupados em ingressar no “salão” intelectual da Europa do século XIX, e conscientes de que suas portas só se lhes abririam sob princípios universalistas e racionalistas, os intelectuais judeus enfatizavam os princípios racionalistas do judaísmo e evitavam escrupulosamente mencionar o que se passava no porão. O irracionalismo e o misticismo eram varridos para debaixo do tapete, como também as tendências revolucionárias ou apocalípticas no messianismo judaico.

Esse processo de racionalização e modernização, que podemos denominar de “secularização”<sup>20</sup> é, acima de tudo, um processo na história do espírito que se direcionam para as ideias, conhecimentos e experiências da razão humana universal. Por isso tais estudiosos judeus alemães se empenharam em transformar a religião profética do judaísmo em uma religião intelectual.

Em resposta à consciência cultural da época irrompe a *Wissenschaft des Judentums* (A Ciência do Judaísmo) com uma interpretação racionalista da religião judaica: “A Ciência do Judaísmo escreveu uma *Geistgeschichte*, uma “história do espírito” na qual o *Geist*, espírito, era predominantemente racional”. (BIALE, 2004, p.15). Com o emprego do método histórico-crítico, a *Wissenschaft des Judentums* procurava atingir a veracidade do fenômeno religioso da tradição judaica se desprendendo do irracionalismo. Com os meios da ciência histórica analisava de forma concisa e clara a religião judaica se empenhando em captar “o que é válido” na história judaica.

Scholem está atento aos problemas de sua época e preocupa-se com esta caótica situação do estudo da história da tradição judaica. A sua historiografia judaica tem o propósito, sobretudo, de apresentar a vitalidade da história judaica. Por isso ele se empenha na recuperação do irracional, tendo como ponto de partida a Cabala. Segundo Biale (2004, p.19-20): “Para Scholem, a Cabala, uma tradição recalcada e esotérica, constitui a chave da contínua vitalidade do judaísmo”. É um “grande mito vivente”, são, pois, as forças irracionais a fonte de vitalidade do judaísmo.

O exame realmente crítico de Scholem em sua historiografia se revela “como um ataque sistemático aos historiadores do século XIX, ou seja, à escola histórica que surgiu na Alemanha e que se tornou conhecida como a *Wissenschaft des Judentums* (A Ciência do Judaísmo)”. (BIALE, 2004, p.14). Nessa perspectiva, a preocupação fundamental de Buber era acerca do ensinamento místico ter estado por muito tempo alheio à vida.

Segundo Buber (2000, p.30):

---

<sup>20</sup> O significado *cultural* do conceito é mais tardio e só se forma por volta do final do século XIX e início do século XX. (Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. 2. ed. Tradução de João Paixão Netto. – São Paulo: Loyola, 2002, p.123).

Na época do Talmud o ensinamento místico era ainda um mistério que uma pessoa poderia confiar somente a um ‘mestre das artes e a alguém versado nos sussurros’. Só mais tarde este ensinamento ultrapassou a esfera da transmissão pessoal. O escrito mais antigo que chegou até nós, o pitagórico *Livro da Criação*, pare ter surgido entre o sétimo e o nono século e o *Zohar* ser proveniente – pelo menos em sua forma atual – do final do século treze; entre estes dois se estende a época do real desenvolvimento da Cabala. Porém, por um longo tempo ainda, aqueles que se ocupavam com a Cabala permaneceram restritos a um estreito círculo, mesmo se este círculo se estendesse da França, Espanha, Itália e Alemanha ao Egito e Palestina.

Nessa perspectiva, cabe a pergunta: onde está a dimensão da ‘vida vivida’ do fenômeno religioso? Buber investiga que nesse período, o misticismo judaico não abrangia em sua eficácia a realidade da existência humana. A ação não tinha seu lugar na vivência religiosa e parecia estar restrito à uma visão extra-humana.

Vimos, que inicialmente, o conceito de “nova comunidade” em Buber, recebeu ênfase por meio de uma (re)leitura da vida sob o viés do hassidismo. Também que a preocupação com a vida em sua totalidade, o conduziu para uma percepção “panenteísta” da realidade. Foi a partir da mística hassídica que o filósofo foi construindo sua perspectiva ontológica que teve seu ápice em 1923. Buber supõe ter reconhecido a reciprocidade de relação entre o homem e o divino, o diálogo real entre o “Eu” e “Tu”, no hassidismo. Embora, reconheçamos dois momentos no pensamento de Buber: 1) o jovem Buber em sua mística hassídica; e 2) o pensamento maduro na Filosofia do Diálogo; devemos entender a estrutura do pensamento sob o prisma progressivo. Não há uma oposição entre a filosofia mística e a filosofia do diálogo, como Biale parece mostrar.

Buber expressou em “As Histórias do Rabi Nakhman” (2000), a centralidade que ele dá à mística hassídica, por meio de três virtudes: o amor, a alegria e a humildade. Já na obra “Eu e Tu”, o filósofo aplica ontologicamente os conceitos gerais que constituem sua categoria da relação. Apesar de Buber em “As Histórias do Rabi Nakhman” não declarar enfaticamente seu princípio dialógico, podemos já verificar a relação do homem com o Tu eterno, com o outro. Desse modo, o amor, por exemplo, atua na criação. Foi através dessa virtude que Deus criou

o mundo e o conduz para a perfeição. Em Buber o amor é a categoria essencial da sua ontologia da relação, por meio do princípio da reciprocidade expressa a relação mútua *homem-Deus-natureza*.

A alegria se porta como a celebração da criação. Buber demonstra esta virtude como o reconhecimento da imanência de Deus em todas as coisas. E a última virtude, porém, não menos importante, é a humildade. A humildade é a busca intensa do “Eu” em relação com o “tu”, isto é, reconhecer-se como parte de um todo. Noutras palavras, é a categoria que expressa a alteridade, a centralidade de Buber na temática do “outro”.

Essas três virtudes da mística hassídica se complementam na oração. A concepção de santidade da criação é o caminho para a perfeição. Conforme o pensamento de Buber, o hassidismo aponta para a vitalidade do judaísmo por meio da inter-relação e reciprocidade. A seu ver, na tradição hassídica se encontra um profundo espírito de comunidade, o amor como elemento fundamental, isto é, a reciprocidade. Verifica-se o aspecto fenomenológico ao analisar a essência do fenômeno religioso por meio do conceito do panenteísmo, que Buber entendeu como superação da dicotomia sagrado e o profano.

Conforme o pensamento scholemiano, a oração é experiência representativa de movimentos místicos:

Partindo da natureza da intenção mística de união com o Divino, é também, portanto compreensível que tal mística envolva ou abranja um outro campo, a saber, a mística da oração. A oração é o meio natural através da qual o devoto se relaciona com Deus. (SCHOLEM, 1999, p.75).

A mística da oração representa, sobretudo, o sentimento de comunidade. Nesse sentido, Scholem (1999, p.75) afirma: “nelas o reconhecimento do Reinado de Deus é expresso através da comunidade”. Podemos entender que, quando Buber analisa a existência humana, ele parte também de uma perspectiva fenomenológica, se volta para o fenômeno religioso do movimento místico hassídico, verificando a essência do comportamento religioso do justo que é a vida de oração, mas também consegue apresentar uma ontologia da relação.



## Considerações Finais

Esta pesquisa procurou demonstrar as características principais da filosofia do diálogo de Buber, assim como por meio de alguns aspectos biográficos mostrou a presença da tradição judaica na vida do filósofo. Buber pode ser realmente considerado um homem atípico, porque justamente, sua vida e obra é dialogal e aberta. Ele se abre para as experiências da vida, se engloba dentro do dinamismo da história. Nos aspectos biográficos apresentados ao caro leitor/leitora, se pode identificar o surgimento do diálogo na sua vida, a experiência dialógica com sua avó, e a experiência com a tradição judaica por meio de seu avô. Em seu pensamento e obra se encontra a alteridade como chave metodológica do diálogo.

Desse modo, a sua ontologia da palavra ou a sua ontologia da relação, poderíamos ainda definir a sua “ontologia do diálogo” emana da sua própria experiência pessoal e repercute na sua obra, assim como, a teologia da cultura e a ontologia existencial de Tillich, também, são provenientes de sua experiência com o seu tempo e sua vivência. Ele vivenciou o que escreveu, tal qual, Buber, e muitos outros pensadores dinâmicos. Com essa afirmação queremos destacar que o diálogo também nasce das experiências de sofrimento de Buber, assim como ocorreu em Tillich, ou seja, também emana de sua própria vida. Ambos os pensadores utilizaram-se do diálogo como caminho hermenêutico para construírem seu pensamento. Ambos os pensadores apresentam em suas pesquisas um pensamento dialogal/aberto para diálogos além do contexto filosófico ou teológico.

As bases hermenêuticas desses dois pensadores, Tillich e Buber, justificam dois aspectos centrais: 1) o diálogo como caminho hermenêutico presente na vida e obra destes pensadores; e 2) as idéias principais que fundamentam a sua reflexão da cultura e religião.

## Referências

- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo, SP: Loyola, 2004.
- BARTHOLO, Jr, Roberto. **Você e eu**. Presença e Palavra. São Paulo, SP: Garamond, 2001.

BIALE, David. **Cabala e Contra-história: Gershom Scholem**. Tr. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BUBER, Martin. **As Histórias do Rabi Nakhman**. Tr. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo, SP: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Eu e Tu**. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, SP: Cortez e Moraes, 1977.

\_\_\_\_\_. **Do Diálogo e do Dialógico**. Tr. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo, SP: Perspectiva, 1982.

\_\_\_\_\_. **Sobre comunidade**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1989.

CALVANI, Carlos Eduardo B. **Teologia e MPB**. São Paulo, SP: Loyola, 1998.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Tr. Carlos Maria Vásquez Guitiérrez. São Paulo, SP: Paulinas, 2001.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. Tr. João Paixão Netto. São Paulo, SP: Loyola, 2002.

HOLANDA, A. F. **Diálogo e psicoterapia: correlações entre Carl Rogers e Martin Buber**. São Paulo, SP: Lemos, 1998.

HYCNER, Richard. **De pessoa a pessoa**. São Paulo, SP: Summus, 1988.

LÖWY, Michael. **Romantismo e Messianismo**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1990.

\_\_\_\_\_. **Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva**; Tr. Paulo Neves. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1989.

LIMA, Luciana Badin P. **Nos caminhos da utopia: o princípio dialógico nas propostas libertárias**. Rio de Janeiro, RJ: E-Papers Serviços Editoriais, 2003.

MOLTMANN, Jürgen. **Vida, Esperança e Justiça: um testamento teológico para a América Latina**. São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 2008.

NUNES, Benedito. **A filosofia contemporânea: trajetos iniciais**. 2. ed. São Paulo, SP: ática, 1991.

REIS, José Carlos. **História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora FGV, 2005.

SCHOLEM, Gershom. **O Nome de Deus**. A Teoria da Linguagem e Outros Estudos de Cabala e Mística. São Paulo, Perspectiva, 1999.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tr. Getúlio Bertelli e Geraldo Korn-dörfer. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

\_\_\_\_\_. **A coragem de ser**. Tr. de Eglê Malheiros. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1976.

\_\_\_\_\_. **A era protestante**. Tr. Jaci Maraschin. São Paulo, SP: Instituto ecumênico de pós-graduação em Ciências da Religião, 1992.

\_\_\_\_\_. **Teologia da cultura**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2009.